

**XX ENCONTRO DE FILOSOFIA**  
**A Filosofia na Era da Globalização**

Uma organização da *Associação de Professores de filosofia*

**MÁRIO PERNIOLA**

**FILOSOFIA E GLOBALIZAÇÃO**

*Conferência de encerramento*  
*24 de Fevereiro de 2006*

*Auditório da Reitoria da Universidade*  
*Coimbra*  
*2006*

# FILOSOFIA E GLOBALIZAÇÃO

Mario Perniola

*A unificação da filosofia europeia* – O problema da globalização da filosofia parece-me estreitamente ligado ao de uma língua filosófica comum a todo o planeta. Ele apresenta-se, por isso, como o retorno a uma condição que a filosofia conheceu durante dois mil anos, na qual esta, felizmente, gozou de uma língua universal, o latim, que, à primeira vista, não parecia adequada a este fim. Desde o *De natura rerum* de Lucrécio até à tese defendida por Henry Bergson em 1889 (*Quid Aristoteles de loco senserit*) passam, de facto, vinte séculos nos quais o latim foi não apenas a língua comum que uniu o mundo ocidental, mas também o idioma no qual, ainda em plena época moderna, escreveram Descartes, Espinosa e Leibniz. Como se disse, nada fazia prever esta grande fortuna histórica da língua latina, de cuja pobreza e rudeza, em comparação com o grego, se lamentavam Cícero e Séneca, os dois grandes criadores do léxico filosófico latino<sup>1</sup>.

No momento em que este papel universal é assumido pelo inglês, os três séculos de filosofias nacionais parecem um parêntesis destinado a fechar-se em breve. Contudo, este retorno a uma língua comum desperta muitíssimas dúvidas e importantes interrogações. A condição de uma abordagem metodológica não ingénua à filosofia passa pelo estudo da palavra singular e da comparação do modo como é traduzida nas outras línguas. Muitos termos da linguagem filosófica estão assim tão estreitamente ligados à língua na qual são elaborados conceptualmente que resultam intraduzíveis, ou traduzíveis apenas através de um deslizamento do significado de que é preciso estar consciente. Resulta daí que não há conceito sem palavra: esta última pertence a uma língua específica que nasceu e se desenvolveu historicamente. A palavra singular não é de todo o signo de um conceito, mas está radicada nas línguas. A tal metodologia dedica-se uma grande obra recentemente publicada, o *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, realizado sob a direcção de Barbara Cassin<sup>2</sup>. Esta é um exemplo notabilíssimo deste tipo de abordagem metodológica aos problemas da filosofia, que tem no *Vocabulaire des institutions indo-européennes*<sup>3</sup> o seu modelo inspirador.

Como Barbara Cassin explica na introdução, tal metodologia implica a recusa do universalismo lógico que afirma a existência de um universal lógico, idêntico em todos os lugares e em todos os tempos: pouco importa a língua em que é dito. O modelo em que o universalismo lógico se inspira é a lógica matemática: na impossibilidade de uma formalização radical da linguagem filosófica, o uso de um inglês internacionalizado (ou seja, privado das suas características literárias) constitui um compromisso aceitável para os tempos modernos, exercendo assim uma função análoga à da viragem do latim durante quase dois mil anos. É esta a escolha da corrente analítica da filosofia contemporânea, a qual – segundo Barbara Cassin – une “o

angelismo do racional com o militantismo da linguagem comum”.

Ao mesmo tempo, a metodologia seguida por esta obra recusa a posição oposta ao universalismo lógico, o nacionalismo ontológico, o qual enfatiza a relação entre a filosofia e a língua, chegando a considerar a meditação filosófica como inseparável da língua em que se manifesta. Os conceitos estariam assim radicados de tal modo na experiência colectiva de um povo que cada tradução ou descontextualização daria lugar ao equívoco e ao malentendido. A atitude de suficiência e de altivez com que são percebidos, pelas grandes culturas nacionais, os contributos que lhes dizem respeito provenientes de estrangeiros é, aliás, um sintoma muito significativo de tal atitude, quase como se qualquer um estivesse legitimado apenas a falar dos autores que pertencem à sua língua materna. Segundo os defensores do nacionalismo ontológico, as línguas filosóficas por excelência seriam o grego, para a antiguidade, e o alemão, para a modernidade.

A abordagem metodológica que inspira este vocabulário configura-se como uma terceira posição alternativa, face às duas anteriores. Este estuda os principais sintomas de diferença entre as línguas e vai à procura dos termos que, nas línguas europeias, apresentam caracteres tão particulares que se tornam intraduzíveis. Ao mesmo tempo, interroga-se sobre a especificidade da linguagem filosófica das culturas nacionais singulares: o francês, o inglês, o alemão, o italiano, o espanhol, o russo, o português e o grego constituem outras tantas vozes autónomas, enquanto o grego antigo, o latim, o hebraico e o árabe são tratados na entrada “Línguas e tradições”. São dois os pressupostos teóricos sobre os quais este vocabulário está construído. Em primeiro lugar, em cada termo filosófico de qualquer língua existe uma tensão entre a pretensão de universalidade do conceito e a sua expressão linguística: é justamente nessa tensão que se baseia a especificidade da linguagem filosófica em relação a qualquer outra. Em segundo lugar, cada língua abre para um modo particular de ver o mundo e contém um inteiro sistema de conceitos que remetem uns para os outros.

Assim, deu-se um primeiro passo em direcção à superação das filosofias nacionais; no entanto, estamos ainda bem longe de chegar à unidade europeia da filosofia, que não deveria consistir tanto no uso de uma língua comum elementar e privada das suas características literárias quanto no reconhecimento da dignidade filosófica de todas as línguas. No interior da Europa, é muito diverso o peso do núcleo duro da cultura filosófica moderna, constituída pelo francês, pelo alemão e pelo inglês, em relação a culturas filosóficas marginais como as italiana, russa, espanhola, portuguesa... No entanto, é importante que o contributo destas culturas não seja perdido e que estas línguas sejam estudadas nos seus caracteres específicos, como indicadores de um modo particular de pensar.

*O português filosófico* – Gostaria de me deter brevemente sobre o caso do português. Dizia Fernando Pessoa que o português é mais apto a exprimir uma “metafísica das sensações” do que verdadeiras e próprias noções filosóficas.

<sup>1</sup> UNION LATINE, *La latinité en question*, Paris, L’Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine, 2004.

<sup>2</sup> Barbara CASSIN (ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

<sup>3</sup> Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

No entanto, Eduardo Lourenço e outros estudiosos<sup>4</sup> puseram em evidência o valor conceptual da noção de *saudade*; mas um estudo filosófico do modo de sentir português deveria ter em consideração também as características gramaticais da língua, como a presença de um *conjuntivo futuro* e de um *infinitivo pessoal*, que faltam em muitas outras línguas, as diferenças estruturais entre *ser*, *estar* e *ficar*, assim como a complexidade sintáctica que faz dele a língua românica mais próxima do latim. Além disso, deveria ser objecto de estudo aquilo em que o português se tornou no Brasil. Aquele que vos fala foi editor de um número monográfico da revista de estética e de estudos culturais intitulada “Ágalma” dedicado à noção de tropicalismo brasileiro<sup>5</sup>. A proposta teórica que emergiu desta investigação não seguiu na direcção do *melting pot*, do hibridismo ou da mestiçagem, mas ao encontro da individuação dos núcleos conceptuais típicos do tropicalismo brasileiro: estes foram individuados nas noções de cordialidade arcádico-maneirista, de altruísmo de derivação positivista e de *suavidade*. Ora, a *suavidade* é algo muito diferente da *saudade*: enquanto a *saudade* está ligada, até etimologicamente, à solidão e à recordação nostálgica do passado, a *suavidade* tem a mesma raiz de persuasão. Não se trata, contudo, de convencer ou de comunicar uma ideia, mas de ter uma experiência de desorientação e de suspensão. Esta experiência, suscitada pelo contacto com a natureza tropical, foi muito bem descrita por alguns poetas e escritores brasileiros. Por exemplo, diz Carlos Drummond de Andrade: “*Somente a contemplação / de um mundo enorme e parado*”. Ou então a escritora Clarice Lispector: “um momento grande, parado, sem nada dentro”. Tal sentir cósmico não é uma alienação, mas uma apropriação: assim, está próximo da *oikeiôsis* de que falavam os antigos filósofos estoicos, referindo-se justamente à relação entre o ser humano e a natureza. Nesta palavra grega (que foi traduzida em latim por *conciliatio* e *commendatio* e em italiano por *attrazione*) está implícito quer o aspecto afectivo da cordialidade, quer o aspecto social do altruísmo. Deste modo, a filosofia constitui uma via de acesso fundamental ao conhecimento de uma cultura.

*O italiano filosófico* – No que diz respeito à língua italiana, parecem-me muito interessantes as observações de Remo Bodei<sup>6</sup>. Na sua perspectiva, o aspecto específico da filosofia italiana consiste em dirigir-se não tanto (ou não sobretudo) aos colegas e aos estudantes, mas ao público muito mais vasto dos não filósofos; de modo que os filósofos italianos não criaram uma linguagem técnica eminentemente especulativa, mas aplicaram as palavras comuns, inserindo-as numa trama filosófica e carregando-as com um *pathos* que pertence mais à literatura e à música que à lógica e à matemática. Esta operação foi desenvolvida dedicando uma atenção particular, para usar as palavras de Giordano Bruno, à *mutazione* e à *delettazione*, isto é, à novidade e ao prazer, unindo os três estilos (baixo, médio e alto), sem medo de usar também a linguagem vulgar e, por fim, trivial. De resto, o *volgare illustre* de Dante constitui já uma linguagem que

pretende ter a universalidade do latim, sem lhe partilhar a rigidez: esta é uma terceira via diferente da *locutio vulgaris* e da *locutio docta*.

Destas premissas derivam muitas consequências: algumas boas, outras menos boas. Entre as primeiras encontra-se uma vocação para a concreção (*concretus vuol dire spesso*), ou – como diz Maquiavel – para a *verità effettuale della cosa*, a qual se distingue, portanto, da verdade abstracta, que não desceu até ao mundo. E aqui é de lamentar que Bodei, ainda vítima de um preconceito muito difícil de morrer, nada diga sobre a obra de Guicciardini, que, com maior fineza que Maquiavel, ampliou a dimensão da mundaneidade, incluindo nela também a força efectiva das causas morais (antecipando, neste aspecto, Clausewitz). Aos italianos, portanto, interessam os resultados, não as intenções, como no provérbio “de boas intenções está o inferno cheio”. Aquilo que conta não é tanto a fé, mas as obras; ou melhor, a fé só tem valor se conduz às obras. O acento é posto, não na interioridade, mas na exterioridade; não na intimidade, mas na relação com os outros.

Deriva daí uma marca anti-utópica que se manifesta numa espécie de cepticismo diante das revoluções. Bodei observa que a ópera de Vincenzo Cuoco, *Ensaio sobre a revolução napolitana* (1799) (ou seja, sobre uma revolução fracassada), teve mais influência sobre a filosofia italiana que a obra de Marx. Por mais que as noções de *corso* e de *ricorso* do destino das nações, elaboradas por Vico, sejam sujeitas a várias interpretações, o seu pensamento é certamente estranho a uma perspectiva escatológica. A mesma coisa se pode dizer a propósito da noção de *mutamento*, que ocupa um lugar importante no pensamento político de Maquiavel.

Da atenção especial dedicada à efectualidade derivaria também o facto de que a técnica parece ter tido na sociedade italiana, desde a época de Galileu, um relevo maior que a ciência. Em particular, teria sido particularmente apreciada uma *meccanica* que não é contra-natura, mas que comanda a natureza obedecendo-lhe. Aparece aqui uma remissão ao permanecer através dos séculos de um naturalismo, que, em oposição ao historicismo, constitui o outro traço característico constante da cultura italiana. De resto, a relutância dos filósofos italianos em apresentar a sua actividade como uma actividade *científica* de pleno direito constitui hoje um obstáculo ao reconhecimento da filosofia italiana no estrangeiro. Este é o aspecto negativo de uma filosofia que se dirige, de modo prevaemente, aos não filósofos, correndo demasiadas vezes o risco de decair em mera ideologia. Uma atenção especial merecem as palavras italianas consideradas como intraduzíveis no vocabulário dirigido por Cassin. Estas são *argutezza*, *attualità*, *civiltà*, *concetto*, *corso*, *leggiadria*, *mutazione*, *sprezzatura*, *stato*, *vaghezza*, *virtù*. Não é por acaso que elas pertencem todas à esfera estética, à política ou a ambas, sinal eloquente de um aspecto constante do génio da cultura italiana.

*Estranhos encontros entre o inglês e o italiano filosóficos* – Detive-me na necessidade de reconhecer dignidade teórica às línguas filosoficamente marginais, como o português e o italiano. Mas, vendo bem, o mesmo problema atinge também as línguas que pertencem ao núcleo duro da cultura filosófica europeia, e sobretudo o inglês, isto é, a língua que se põe como global. De facto, o inglês globalizado, adoptado como *língua franca* do saber científico, é uma língua morfológica e lexicalmente simplificada, destinada a satisfazer

<sup>4</sup> Eduardo LOURENÇO, *Le labyrinthe de la saudade*, Bruxelles, Sagres Europa, 1988; Afonso BOTELHO & António BRAZ TEIXERA (org.), *Filosofia da saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1986.

<sup>5</sup> “AGALMA”, n. 10, *Tropicalismi*, Setembro de 2005.

<sup>6</sup> Remo BODEI, *Lingua italiana: una filosofia, anche, per i non filosofi*, in Barbara CASSIN, cit.

as necessidades elementares de comunicação entre os estudiosos, mas inteiramente esquecida e ignara das características específicas próprias e do valor filosófico destas. Paradoxalmente, os primeiros a sentirem-se incomodados com este inglês globalizado são justamente os ingleses cultos.

Frequentemente, as características específicas de uma língua agem também quando se escreve numa outra língua. Sabe-se que Descartes, quando escreve em francês, continua a pensar segundo termos e estruturas sintácticas que pertencem ao latim. Embora eu creia que cada língua constrói o seu universo conceptual (opinião defendida já no século XVI por Gerolamo Cardano, e contrastada por Scaligero, segundo o qual os conceitos são os mesmo para toda a gente), tal não quer dizer que as línguas constituam mundos impermeáveis uns em relação aos outros e completamente fechados em si mesmos. Darei um exemplo que me diz directamente respeito.

Um dos pontos fundamentais do meu trabalho filosófico consiste em afirmar o carácter impessoal do sentir. Esta é a ideia central de dois dos meus livros: *Del sentire e Il sex appeal dell'inorganico*<sup>7</sup>. Esta ideia, no entanto, depara-se com uma dificuldade lexical tanto em italiano como em português. A experiência que os meus livros propõem é um sentir empurrado para fora, feito sair, expulso do sujeito e posto num âmbito neutro e impessoal. Foi Nietzsche o primeiro a opor a impessoalidade do pensar ao subjectivismo cartesiano: ele fez valer o “pensa-se” (*Es denkt*) em relação ao cogito: trata-se agora de fazer valer o “sente-se” em relação ao sensualismo subjectivístico que continua a pensar em termos subjectivos: “eu sinto, tu sentes...”

Embora escreva em italiano, a palavras *senso* e o verbo *sentire* são inadequados para exprimir o que pretendo. A dimensão impessoal do sentir é muito melhor satisfeita pelo termo inglês *feeling* (de etimologia anglo-saxónica) que pelo termo *senso* (de etimologia latina). Observou-se, de facto, que o verbo *to feel* é frequentemente usado na passiva sem indicação daquele que sente, como na expressão muito recorrente na obra de Hume: “*Something felt*”, que se consegue traduzir muito mal por “algo sentido”. A esta dessubjectivização corresponde uma desobjectivização, porque o *feeling* não tem um objecto pré-estabelecido como tem a sensação, tanto que se pode dizer “*I feel a sensation*” ou “*I feel my mind*”, enquanto a expressão italiana “*sento una sensazione*” constitui um pleonasma<sup>8</sup>.

Nos meus livros, investiguei as origens do sentir impessoal nas possessões da religião grega antiga e dos cultos das religiões afro-brasileiras (candomblé e xangó), na filosofia helenística, no neo-estoicismo da idade barroca, na cultura e no pensamento austríaco entre os séculos XIX e XX, bem como em tantos fenómenos da experiência contemporânea (das sensologias de massa às toxicomanias, das tecnologias virtuais às psicoses, da arquitectura desconstrutiva à arte pós-humana, das perversões sexuais às doenças do sistema imunitário, dos desportos radicais a alguns géneros da indústria cultural como o horror, a ficção científica, o *rock*).

Escapou-me, no entanto, algo mais simples e mais radical: o facto de que o sentir impessoal está inscrito na estrutura da língua inglesa e no seu vocabulário da afectividade. A dificuldade de traduzir a palavra *feeling* não deriva sobretudo da sua etimologia que é completamente

diferente de *senso*. Mais radicalmente é o operador *-ing* que é intraduzível. Traduzir *feeling* por *sentire* significa substancializá-lo demasiado. É certo que o *sentire* é mais impessoal que o *senso*, mas configura-se ou como uma faculdade subjectiva substancializada ou, pelo contrário, como um não sentir de todo, no caso em que não se consiga imaginar um sentir sem sujeito. Para exprimir mais correctamente o tipo de experiência neutra e impessoal que constitui o eixo em torno do qual gira a minha reflexão sobre a afectividade, deveria ter inventado uma palavra que a gramática italiana não consente, o *sentendo*, isto é, a substantivação de um gerúndio. Na substantivação de um infinito, o *sentir*, perde-se a dimensão progressiva implicada no operador *-ing*. Por outras palavras, em italiano, em francês e em alemão, transformar um verbo num substantivo implica, ao mesmo tempo, substancializá-lo metafisicamente, correndo o risco de regredir de uma metafísica do sujeito (de derivação cartesiana) para uma metafísica da substância. O inglês, pelo contrário, fornece-nos a possibilidade de substantivar sem substancializar, de criar conceitos que iludem o esquema sujeito-objecto, no interior do qual permanecemos prisioneiros em línguas que têm um cunho metafísico<sup>9</sup>. Acrescento um pormenor curioso: um tradutor inglês propunha traduzir o título do meu livro *Del sentire* por *On sensing*, afirmando que esta tradução era mais fiel à letra do italiano; contudo, não era fiel ao espírito do texto, que descrevia um tipo de experiência que não era dizível em italiano, mas correspondia exactamente à palavra inglesa *feeling*.

*Em direcção a uma filosofia universal* – Tudo isto mostra que só agora começamos a construir com grande dificuldade um campo comum no que diz respeito às principais culturas europeias, procurando vencer aquilo que o filósofo italiano Giambattista Vico chamava “a vaidade das nações”. A história da filosofia apresenta frequentemente a aventura filosófica ocidental como um todo orgânico, prescindindo das diferenças essenciais que existem entre o grego, o latim, o hebraico e o germânico, assim como entre as línguas europeias modernas. Ela pressupõe a validade de um vocabulário técnico internacional da filosofia, graças ao qual os conceitos singulares, embora sendo designados por palavras diferentes, são pensados do mesmo modo. Mas apenas para dar exemplos: que têm em comum entre elas as palavras *prágma-res-Ding? Tópos-spatium-Raum? Nous-intellectus-Verstand? Psuché-anima-Seele?* Qualquer uma destas palavras remete para campos semântico-conceptuais claramente distintos. Quando digo *Erhaben* penso em algo diverso do que quando digo *sublimis* ou *úpsos*. Segundo Frege e Russell, a exigência de uma linguagem técnica da filosofia deveria levar ao abandono das línguas históricas e à elaboração de uma linguagem tecnicamente perfeita. A partir do momento em que esta perigosa utopia é abandonada, é evidente que os termos técnicos das línguas da tradição filosófica ocidental estão ancorados num subsolo antropológico, poético, mitológico, literário... que é de importância fundamental para a sua compreensão. Se é tão difícil superar as filosofias nacionais no interior da Europa, quer dizer que estamos ainda muito longe de uma filosofia globalizada que não seja uma operação de colonialismo cultural!

A perspectiva de uma filosofia globalizada deve ter em consideração o facto de que esta não se pode limitar a

<sup>7</sup> Mario PERNIOLA, *Del sentire*, Torino, Einaudi, 1991 (tr. port. *Do sentir*, Lisboa, Editorial Presença, 1993); *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi 1994 (tr. port. *O sex appeal do inórganico*, Coimbra, Ariadne, 2003).

<sup>8</sup> Jean-Pierre CLÉRO, *Feeling*, in Barbara CASSIN, cit.

<sup>9</sup> Jean-Pierre CLÉRO – Sandra AUGIER, *Anglais*, in Barbara CASSIN, cit.

considerar a área cultural europeia como única. Junto desta, são tidas em igual consideração a área chinizada (no interior da qual existem línguas, culturas, tradições, ortografias muito diferentes), a induzida (que implica, pelo menos, o conhecimento de três línguas, o sânscrito, o pali e o tibetano), bem como a islâmica (articulada com base em três línguas completamente diferentes entre si, como o árabe, o persa e o turco).

E limito-me às grandes tradições textuais de impacto universal. Mas uma filosofia verdadeiramente global pode, pelo menos, pôr-se o problema das sociedades tradicionais que têm culturas orais? A questão filosófica embrenha-se com a antropológica. Se o pensamento é inseparável da linguagem, segue-se que existem tantas filosofias quanto linguagens. Abre-se o horizonte imenso das etno-filosofias e ao pensamento das civilizações orais é atribuído um valor autónomo. Foi neste caminho que entrou uma obra monumental, *l'Encyclopedie Philosophique Universelle*, publicada há alguns anos<sup>10</sup>. Nesta obra, dezenas de artigos são dedicados a temas como o pensamento da África negra, a etno-filosofia, a filosofia espontânea dos Beti dos Camarões meridional, os sistemas de pensamento mágico-religioso bantu, o pensamento etíope, o pensamento de Madagáscar, o cunho cultural muçulmano no Oceano Índico, o pensamento indígena da América do Norte, o pensamento pré-hispânico da América Central, o pensamento andino, os temas e os valores da cultura tahitiana, o pensamento das populações das florestas siberianas... Encontram o seu lugar também as culturas marginais do mundo ocidental: por exemplo, o pensamento da Córsega, o pensamento cigano e o pensamento dos bascos. O problema teórico colocado a esta amplificação ilimitada daquilo que entendemos por filosofia está implícito nesta interrogação: tratar-se-á de conceitos filosóficos, ou antes de concepções religiosas, de costumes, de mitologias? E a conceptualização das sociedades orais não será, por seu lado, obra de filósofos ocidentais? Certo é que na base destas premissas também a filosofia grega adquire uma coloração vernacular que reduz a distância entre o pensamento ocidental e o das culturas extra-europeias.

Atrás desta pergunta há uma escolha de fundo que estava já perfeitamente clara para a filosofia grega clássica, no interior da qual se encontravam dois tipos de pensamento: um pensamento do *lógos* e um pensamento do *nous*. As filosofias do *lógos* foram as de Heraclito e dos estóicos, os quais se punham em contraposição à linha de Parménides e de Aristóteles, que privilegiavam o *nous*. A filosofia de Heraclito e dos estóicos era uma onto-LOGIA, para a qual o essencial era a investigação positiva sobre os materiais lexicais e sintagmáticos e sobre as estruturas sintáticas. A filosofia de Parménides e de Aristóteles era, ao invés, uma ONTO-logia, que resultava numa especulação sobre a essência do ser e que considerava a linguagem numa segunda ordem. Ora, o segundo caminho é o que foi seguido pela metafísica ocidental, a qual permaneceu, por isso, vítima de uma ilusão etnocêntrica, prescindindo completamente da ambiguidade que a palavra *ser* tem nas línguas indo-europeias, nas quais funciona seja como cópula, seja como predicado. Para a *Encyclopedie Philosophique Universelle*, trata-se de desembocar no primeiro caminho: este permite subtrair a filosofia à condição do pensamento regional da etnia grega (ou, no máximo, do mundo ocidental) e elaborar um

<sup>10</sup> *Encyclopedie Philosophique Universelle*, I-IV, Presses Univesitaires de France, Paris, 1989-98.

pensamento rigoroso que mergulha as suas raízes no reconhecimento da sua relatividade.

*A Japanese connection* – Gostaria agora de me deter sobre um caso particular de globalização da filosofia, a chamada *Japanese connection*. Esta constitui um caso paradigmático tanto mais interessante quanto contém uma gama de problemas e de soluções extremamente ampla e articulada, que se estende por quase um século e meio e que fornece todas as configurações possíveis da relação entre o Ocidente e uma cultura extra-europeia. Além disso, dispomos hoje de um conjunto de pesquisas, de traduções e de estudos verdadeiramente imponentes, sobretudo em inglês e em francês, que nos permitem ter uma informação precisa e cuidada desta relação, na qual se confrontam dois modos diversos de compreender a modernidade e a sua relação com a tradição.

A globalização implica que todas as sociedades do mundo sejam, ou venham a ser em breve, modernas: os termos do conflito não são, por isso, mais individualizáveis na polaridade entre modernidade e tradição, mas antes entre diferentes tipos de modernidade<sup>11</sup>. Estes novos conflitos não são apenas económicos ou políticos, mas abarcam diversas concepções da modernidade. Também considerando o problema só do ponto de vista económico, as modernidades distinguem-se entre elas de acordo com a diferente regulação de quatro elementos fundamentais: mercado, *regulation*, intervenção, *welfare*.

Se no Ocidente o advento do novo implica a recusa do velho, segundo o paradigma da *Querelle des anciens et des modernes*, nada de semelhante surge no Japão. O processo através do qual se desenvolveu, desde 1868 até hoje, a sua modernização não constitui um facto novo na sua cultura, porque repete uma dinâmica milenar. A atitude que a cultura japonesa tem em relação ao Ocidente é a mesma que caracterizou, durante mais de mil anos, as suas relações com a China. Deparamo-nos com uma experiência histórica para a qual as noções de *melting pot*, de *hybridity* ou de *crossing* são inadequadas. De facto, não se trata da mistura ou do cruzamento entre conteúdos diferentes e heterogéneos: qualquer conteúdo é submetido a um processo de desconstrução que o torna apto a ser posto junto a qualquer outro sem entrar em conflito, por mais oposto e antitético que tenha sido na sua versão originária. Por isso, é uma prática de *justaposição* aquela que me parece mais consonante para explicar a atitude dos japoneses em relação àquilo que é estranho. Múltiplos modelos de tradição e de modernidade convivem no Japão sem interferirem uns com os outros. Ao invés, aquilo que se revela absolutamente refractário em relação a conviver com o existente é, mais tarde ou mais cedo, expulso da cultura japonesa. Foi o que sucedeu com o cristianismo nos inícios do século XVII, com o radicalismo revolucionário da contestação estudantil em 1972<sup>12</sup> e com a escatologia fundamentalista da seita Aum em 1995<sup>13</sup>. Noutras palavras, tudo aquilo que é novo suscita um grande interesse e encontra espaço no Japão, excepto uma atitude revolucionária

<sup>11</sup> Shmuel Noah EISENSTADT, *Comparative Civilisations and Multiple Modernities*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2003.

<sup>12</sup> William R. FARRELL, *Blood and Rage. The Story of the Japanese Red Army*, Toronto, Lexington Books, 1990.

<sup>13</sup> Meredith BOX and Gavan McCORMACK, *Terror in Japan. The Red Army (1969-2001) and Aum Supreme Truth (1987-2000)*, in "Critical Asian Studies", 36:1 (2004).

que pretenda eliminar a herança do passado. Deveria ser objecto de reflexão, além disso, o facto de que a justaposição japonesa está fortemente penetrada de uma tonalidade estética, a qual é de longe predominante em relação à ética e à metafísica.

Uma prova ulterior da estreita conexão entre as palavras e os conceitos é fornecida por uma palavra japonesa que resulta intraduzível para os ocidentais, mas que é de importância fundamental para compreender a modernidade japonesa, que saiu da *Meiji Ishin* de 1868 (comumente traduzida por *Meiji Restoration*). A palavra inglesa *Restoration* (como o equivalente italiano *restaurazione*) tem um significado político referido aos acontecimentos da histórica europeia da primeira metade do século XIX, que o opõe a *revolution*. Para os anglo-americanos e, em geral, para os ocidentais, *revolution-restoration* formam uma copla de noções opostas entre si. Mas o termo japonês *ishin* não equivale nem a uma, nem a outra: *revolution* dever-se-ia dizer *kakumei* (palavra adoptada por Fukuzawa Yukichi para indicar o início da época Meiji), enquanto *restoration* dever-se-ia talvez dizer *fukko* (palavra caída em desuso). Daí decorre que a palavra *ishin* seja muito difícil de traduzir em línguas ocidentais, porque indica um tipo de mudança que não entra nas categorias do pensamento ocidental. O estudioso italiano Alessandro Valota propõe traduzi-lo por *rinnovamento*<sup>14</sup>. Por outras palavras, a grande mudança de 1868 não deve ser pensada como uma restauração (*fukko*) do passado, e muito menos como uma revolução radical (*kakumei*), mas como uma *revonação*, uma categoria que no Ocidente não existe, mas explica o carácter específico e original da *modernidade* japonesa, essencialmente diferente da modernidade ocidental. A conclusão é que no Japão existe um modo de pensar a relação entre presente e passado muito diferente da ocidental<sup>15</sup>. Tal modo de pensar diz respeito não apenas à política e à sociedade, mas também à arte, para a qual existem três palavras diferentes: *nihonga*, *yo ga*, *gendai bijutsu*, que grosso modo seriam, respectivamente, pintura de estilo japonês, pintura de estilo ocidental e arte contemporânea<sup>16</sup>.

Ficam abertas algumas perguntas: a estratégia cultural da justaposição é uma característica única e específica do Japão, ou antes encontra-se também noutras culturas, como, por exemplo, a italiana? Sabe-se que o politeísmo grego e romano praticou uma estratégia de justaposição. No mundo moderno, alguns componentes do catolicismo e do iluminismo herdaram do mundo clássico a mesma atitude<sup>17</sup>. Por fim, no mundo contemporâneo, a justaposição parece mais apta do que o *melting pot* para garantir, ao mesmo tempo, a identidade das culturas e a tolerância.

*Longa vida à filosofia – A Japanese connection* representa um caso extremamente significativo. Esta permite não apenas tomar consciência da alteridade, da complexidade das línguas, mas também compreender a complexa dinâmica

<sup>14</sup> Alessandro VALOTA, *La grande trasformazione del Giappone Meiji*, in Enrica COLLOTTI PISCHEL, *Capire il Giappone*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp.112-139.

<sup>15</sup> KATO Shūichi, *Nihon bungakushi josetsu* [1980], tr.ital. *Storia della letteratura giapponese*, Venezia, Marsilio Editori, 1996.

<sup>16</sup> Mario PERNIOLA, [*Restaurare o rinnovare l'arte contemporanea?*], in giapponese, in "Communications" (Tokyo), n.52, Spring 2005.

<sup>17</sup> Mario PERNIOLA, *Enigmas*, London-New York, Verso, 1995; *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World*, Amherst (USA), Humanity Books 2001 (tr. port. Pensando o Ritual, São Paulo, 2001).

do trânsito incessante de ideias, de modelos, de dispositivos de qualquer género através de todo o planeta. A existência dos velhos universalismos está posta em perigo: justamente por isso parece tanto mais indispensável encontrar novas abordagens trans-culturais que permitam uma interacção simbólica sem assimilação imperialista.

A filosofia tem diante de si, portanto, um enorme trabalho. A filosofia não se deveria limitar à sua história, nem ao Ocidente. No lugar de uma restrição, é o momento de uma extensão. Importa delinear uma estratégia de recomeço e de regeneração do pensamento filosófico; é preciso procurar uma terceira via, longe quer do fundamentalismo que se apega aos princípios primeiros, aos postulados ou às origens, quer do nihilismo, que só vê crise e destruição. O nosso alvo deve ser a atitude anti-filosófica que é certamente tão antiga quanto a própria filosofia e que se manifestou até, entre os séculos XVIII e XIX, na edição de dicionários "anti-filosóficos", como obra de ideólogos da reacção adversários do Iluminismo. Mas nestas vicissitudes plurimilenares de obscurantismo nunca aconteceu que fossem os próprios filósofos a colocarem-se como inimigos da filosofia! A autodestruição da filosofia é, infelizmente, uma novidade dos nossos tempos. A estratégia do recomeço tem diante de si dois obstáculos. Por um lado, a ideologia tradicionalista, que, com a cumplicidade dos *mass media*, reduz o discurso filosófico a uma retórica que vale menos do que qualquer documentação; por outro, o imperialismo dos especialistas das ciências singulares, que, com a cumplicidade interna de algumas tendências da própria filosofia, está impaciente por excluí-la do campo dos estudos secundários e por relegá-la para os antiquários. Reflectir sobre a relação entre filosofia e globalização é, por isso, uma grande ocasião para sair desta falsa alternativa e para desejar longa vida à filosofia.

Trad. Alexandre Franco de Sá